

Taula
(UIB) núm. 13-14 1990

METAFÍSICA, TÉCNICA Y HUMANISMO EN MARTIN HEIDEGGER

Pedro Cerezo

Es bien sabido que "técnica y "humanismo" constituyen para Heidegger, conforme a su consideración histórico/destinal del ser (seinsgeschicklich), los radicales de la "época" moderna. Sin embargo, no faltarían razones para ver en esta ecuación, más que la clave metafísica de la modernidad, un lema de la condición humana. ¿No era éste acaso el sentido del mito de Prometeo, quien en el fuego robado a los dioses entregó a los hombres, según la versión de Esquilo, tanto la habilidad técnica como la confianza en el propio poder?. Prometeo se ha convertido así en el símbolo del "genio creador" y "la libertad",¹ prefigurando la conexión "saber/poder", en que ha solido verse la cifra de la Ilustración. De ahí su valor de paradigma de existencia, que llevará a Sófocles, algo más

avanzada la conciencia secularizadora, a identificar lo humano con la empresa de Prometeo:

"Portentos, muchos hay; pero nada es
más portentoso que el hombre.

...
Lenguaje, pensamiento
tan raudó como el viento,
civilizada disposición aprendió.

...
Nada habrá en el futuro
a lo que sin recursos se encamine.
Tan solo medio de evitar la muerte
no habrá de encontrar" (Antígona, 350-1)²

Desde estos tempranos textos de Occidente, la técnica se dibuja como un "a priori" antropológico, en la medida en que posibilita la realización de la vida humana. Y no es extraño que éste haya sido el punto de vista dominante en la reflexión antropológica: ya sea como un remedio/descarga funcional, que viene a completar, como piensa A. Gehlen, la deficiencia constitutiva del hombre,³ ya sea como un medio de realización de la "pretensión extranatural", según Ortega y Gasset, en que consiste aquél, la técnica nos parece como una condición de posibilidad de lo humano. "He aquí por que -precisa Ortega- el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que éste le abre en la naturaleza es el alvéolo en que puede alojar su excéntrico ser".⁴ En definitiva, la técnica supone tanto la liberación del reino de la necesidad como la franquía de nuevas posibilidades. Si se entiende por humanismo, de otra parte, la tarea de llevar al hombre a la integridad de su ser, resulta de todo punto inexcusable referirlo a la disposición técnica, en cuanto germen de la razón. Bien es cierto que se trata sólo de un radical de lo humano. Como corrige la versión del *Protagoras* platónico el mito de Prometeo, Zeus se vió obligado, para evitar la destrucción de la raza humana, a añadir a la habilidad técnica, "el pudor y la justicia",⁵ con lo que quedaban completos los radicales de la razón: la técnica/instrumental y la práctica o comunicativa, como se dice hoy.⁶ El humanismo sería, por tanto, tal como se lo concibe en la filosofía ilustrada, el programa teórico/práctico de reconstituir al hombre en la integridad de su razón. Y, por lo tanto, una nueva Antropología crítica.

1. Técnica y Metafísica

Y, sin embargo, esta obvia y razonable consideración antropológico/cultural de la técnica como "un medio instrumental de la acción humana" se vuelve radicalmente problemática cuando se la aborda en clave metafísica. La ecuación técnica y humanismo muestra entonces la turbadora profundidad que lleva en su seno. Ha sido mérito de Heidegger llevar la cuestión de la técnica a este nivel de radicalidad. Cuando afirma que la "esencia" de la técnica no es nada técnico (FT, 5),⁷ ésto es, maquinal o instrumental, pretende superar la citada consideración del fenómeno técnico para situarnos en la verdadera zona de gravedad: su alcance ontológico, es decir, la comprensión de la técnica como una función reveladora del ser. No es que aquella consideración antropológico/instrumental sea incorrecta en lo que concierne al fenómeno técnico, sino que no alcanza su verdad, como precisa Heidegger, (FT, 7) porque no acierta a ver lo que la "hace ser" o lo que la constituye en su condición instrumental como causa pro-ductiva (*poiesis*). En esta perspectiva, la técnica no solo remite al hombre, sino mucho más radicalmente al ser en su verdad. Es algo más y más originario que una simple *hexis* o disposición instrumental del hombre, a lo que parece reducirla casi Aristóteles, ya alejado del primitivo sentido griego. En cuando modo de haberseles con la realidad implica, a su vez, que también la realidad se las ve con ella, se siente concernida por su acción, que la arranca, según Heidegger de la ocultación (*Verbergung*) y la ex-pone en lo des-oculto (*Un-verborgenheit*). Conciérne, pues, a la relación ontológica misma (Bezug/Verhältnis) de la ek-sistencia (*Dasein*) con el ser (*Sein*). Ya desde *Sein und Zeit* ha sido propósito de Heidegger rescatar la comprensión del hombre del cerco objetivista o sustancialista de la metafísica. El hombre no puede ser com-prendido conceptualmente en una idea (*eidōs*), por que en cuanto figura de tiempo es el lugar abierto (*Da-sein*), como una herida o una brecha, por donde irrumpe lo otro de sí. Para saber quién es hay que ponerlo a la luz de esta referencia constitutiva a lo que no es el, lo que en su desbordamiento y exceso permanente le fuerza a ser el ex-puesto, o el "arrojado" (*geworfen*) en su arrojamiento a un poder im-potente (*Überwältigenes*), que no puede domeñar. "La pregunta qué sea el hombre -precisa Heidegger al respecto- tiene que ser planteada en conexión esencial con la pregunta de cómo le va con el ser. La pregunta por el hombre no es en modo alguno antropológica, sino histórica meta-física" (EM, 107).⁸ Y otro tanto cabe decir de la técnica como mera disposición humana. Se comprende que en la *Einphührung in die Metaphysik* interprete Heidegger el coro de la Antígona de Sófocles en un sentido muy ajeno al antropologismo. La insistencia heideggeriana en el acorde final del coro sobre la condición mortal del hombre, que pese a su poder no puede evitar el embate final de la muerte (EM, 121), proyecta una sombra radical sobre

toda versión olímpica del destino humano. La muerte es el límite inexorable, la herida de finitud en que se desfonda toda inmanencia o la marca del "arrojado" a un orden indomeñable. Que el hombre es lo "más inquietante", (como traduce Heidegger, -das *Un-heimlichste*- el "*to deinotaton*" de Sófocles), no significa la excelencia y magnitud de su poder sobre toda criatura, lo que no dejaría de ser una *platitudo*, sino su pertenencia a un misterio de violencia, en el que sólo puede mantenerse, según el lenguaje heroico heideggeriano, muy acusado en esta obra, en cuanto emplea violencia y es empleado y forzado (*genötigt*) por el poder (*Gewalt*). En suma, "el hombre es violento (*Gewaltätige*), no sólo fuera de y junto a otros, sino sólo en el sentido de que fundamentalmente necesita (*braucht*) hacer violencia frente a lo super. po ente (*überwältigendes*)" (EM, 15). Recíprocamente, éste necesita también (*für es braucht*) de la violencia del hombre, de la actividad del violento por antonomasia, como "sitio de su manifestación" (*Stätte der Offenheit*) (EM, 124). Este misterio de violencia no es más que el Acaecimiento (*Ereignis*) de la verdad ontológica, que apropia a hombre y ser en su radical co-pertenencia. En cuanto tal, la técnica (*techne*) es el modo de este Acaecer: el saber hacer que pone en obra y así trae a la presencia, esto es, a la des-ocultación (*Un-verborgenheit*) el ser de la cosa (EM, 122).

En esto consiste precisamente la *poiesis* en cuanto acción causal, en un traer desde lo no-presente a lo presente (*her-vor-bringen*) (FT, 11), en hacer venir o ad-venir a presencia, mostrando algo a la luz de su aspecto (*eidos*) propio, lo que verdaderamente es. Heidegger lleva, pues, a cabo una interpretación aletológica de la *poiesis*: pro-ducir el ser (*ousia*) es tanto como abrirlo o posibilitarlo en su verdad (*aletheia*); en una palabra: alumbrar-lo, en el doble sentido que recoge tan certeramente el término español, que significa tanto "dar a luz" como "mantener a la luz", preservar el aspecto propio de lo que es. He aquí, según Heidegger, la esencia de la técnica, pensada originariamente, es decir, a partir de la experiencia auroral de los griegos. "La técnica pertenece a este traer, a la *poiesis*; es algo poético" (FT, 12), ésto es, originariamente fundante. Pero la fundación por antonomasia para el griego es la *physis*, el ámbito ontológico omniabarcante del advenir a presencia. De ahí que la *poiesis* se inserte en el proceso ontológico de la *physis*. El obrar según y conforme a la naturaleza (*physis*) es en verdad un dejar obrar a la naturaleza, asistiéndola en el cumplimiento de su interno dinamismo. No es otro el sentido metafísico de *mimesis*, que no es en modo alguno replica inerte sino acto de desenvolvimiento de las virtualidades operativas de la *physis*.⁹ Como había precisado Aristóteles, "la técnica o bien imita o bien cumple lo que la naturaleza no está en condiciones de realizar" (Física, B, 8, 199 a 15-17). Pero en ambos casos, actúa o pone en obra ya sea para reproducirla en sus funciones o para asistirle en su desarrollo. "Producir (*erwirken*) significa aquí -comenta Heidegger- poner en obra (*ins Werk*

bringen), en lo que, en cuanto aparente, se muestra el brotar imperante, la *physis*" (EM, 122). La *poiesis* técnica pertenece, por tanto, a la *physis*; se debe a ella y se cumple en ella, respetándola en su mismo hacerle violencia, como un modo de traerla (*her-vor-bringen*) a su cabal manifestación. Y a la recíproca, "también la *physis*, lo que brota desde sí mismo, es un pro-ducir, es *poiesis*. La *physis* es ciertamente *poiesis* en el más alto sentido, pues lo se que hace presente *physei* (por naturaleza) tiene el brote (*Aufbruch*) del producir como traer a la luz" (FT, 11). Entre *physis* y *techne* acontece, pues, en virtud de su vinculación a la *poiesis*, una circularidad trascendental, como ya vió Aristóteles, -"cada una de las dos es pues con vistas a la otra" (*Física*, B, 8, 199 a 15), en un mutuo requerir y necesitar. Si la *physis* reclama a la *techne* para manifestar la envergadura y profundidad de su poder, la *techne* reclama a su vez a la *physis*, o mas bien, se deja tomar por su reclamo y así logra ponerla en obra conforme a lo que es. A la circularidad interna de este reclamo requerimiento es a lo que se llama "*brauchen*", que es tanto un "hacer falta" como un "deberse a".

Un salto ahora a la técnica moderna nos mostraría a vista de pájaro la profunda inversión de perspectivas. Lo específico de la técnica del ingeniero con respecto al artesano no es el simple aumento del poder, ni siquiera la autonomía del trabajo de la máquina, sino el cambio cualitativo de la función de pro-ducir. Ahora se trata de una verdadera construcción de la naturaleza en sus elementos y procesos, en su ser y acontecer, una "naturaleza cibernética", como la llama Félix Duque, reducida a meros "estados internos de un sistema dinámico de transmisiones e interacciones".¹⁰ La producción constituye verdaderamente una actividad inquietante, violenta de desconstrucción de la naturaleza, acorde por lo demás, con los momentos resolutivo y compositivo del método científico de Galileo. "La técnica moderna -comenta Schelsky- se basa en la división analítica del objeto de la acción en sus últimos elementos, que no nos están dados por naturaleza... (y en la consecuente) síntesis de estos elementos según el principio de mayor efectividad".¹¹ El saber/hacer es aquí un saber con-cipiente productivo de la cosa, un saber de intervención en la naturaleza, obligándola a comportarse y comparecer en el curso de una operación (*experimentum*).¹² Esta construcción alcanza, por lo demás, al mismo sujeto, que es también pro-ducido en una exhaustiva objetivación de sus procesos y sistemas de funcionamiento, desde las funciones más elementales hasta la robotización del lenguaje y el pensamiento.

Al franquear este dintel, los papeles entre *physis* y *techne* parecen haberse invertido. La técnica en su forma industrial se muestra como un poder autónomo, directivo, que al modo de la antigua *physis* tiene en sus manos la razón de todo ser, o por usar la expresión de Friedrich Jonas, "encierra en sí la posibilidad de toda realidad".¹³ Repárese en que ésta es

la definición de una condición trascendental, con lo que la técnica se deja ver como un "a priori", no ya antropológico, sino ontológico, pues aporta la condición misma de lo que es. En este sentido, la técnica moderna, aun por modo de inversión, prolonga la función ontológica y aletológica de la *techne* griega. No menos que ella tiene que ver con el alumbramiento de lo que es y la posibilitación de su verdad. Ciertamente que el sentido del producir se ha estrechado con el predominio de la causalidad eficiente, y su destino, no es tanto al poner en obra (*ins Werk bringen*), cuanto al efectuar o alcanzar determinados resultados objetivos. Pero su producto es con ello puesto en el ser (existencia), dis-puesto proyectivamente y por tanto presentado ejecutivamente en su verdad. También en ella acaece el "misterio de violencia", de que habla Heidegger: la relación del poder inquietante (*Un-heimliche*) con lo super-potente (*Überwältigendes*), que configura un nuevo espacio histórico o epocal de des-ocultación. La técnica moderna ejerce violencia en un sentido realmente nuevo y pavoroso: literalmente pone a la naturaleza en aprietos, la somete a una exigencia, la obliga y fuerza, poniéndola bajo las ordenes de un plan y prescribiéndole un determinado rendimiento. A este específico modo de producir des-ocultante lo ha llamado Heidegger "desafío" (*Herausforderung*) (FT, 14), que es a la vez provocación y exigencia, reto a un poder a que de la cara y conjuntamente, apremio a que se ex-ponga en el marco diseñado de la acción. En vez de poner o inscribir la *poiesis* en la *physis*, es la naturaleza la que es puesta o dispuesta por la técnica. El poner, que provoca las energías de la naturaleza, es un exigir (*fordern*) en un doble sentido. Exige en tanto que abre y pone fuera (FT, 15), es decir, en tanto que ex-pone a la naturaleza en el *experimentum* y así la tiene a su dis-posición. El sujeto de la acción técnica se pro-duce a su vez como el demandante (*Besteller*) compulsivo, esto es, forzado, a una sollicitación infinita por integrar el todo del ente bajo un plan. En esta provocación pro-ductiva lo real comparece como estado de dis-puesto (*Bestand*) o disponible, mera existencia efectiva, en tanto que producto de efectuación. La exhaustiva explotación de la realidad por obra de la técnica conduce a la desintegración del objeto (*Gegenstand*) en cuanto tal en lo carente de consistencia (*Gegenstandos*) o constitución, porque solo cuenta como real lo efectivo o efectuable, lo ya dispuesto o siempre disponible en la red de los sistemas operatorios. En cuanto pro-ducto de tal producir (*Herstand*), el ob-jeto (*Gegen-stand*) acaba perdiendo su propia consistencia para devenir en última instancia, al término de su evolución, lo meramente dis-puesto (*Bestand*) y a dis-posición.¹⁴ El propio sujeto demandante no escapa a la provocación. El es también demandado a comportarse como tal sujeto de demanda. "En la misma medida que el ser (*Sein*) es el hombre provocado, esto es, puesto para asegurarse del ente, que le concierne, como lo dispuesto de su planear y calcular e impulsar esta demanda hasta lo imprevisible" (ID, 27).¹⁵

Esta relación ontológica demandante/dispuesto (*Besteller/Bestand*) especifica un modo de des-ocultamiento o una forma del Acaecer de la verdad. Para nombrar este modo, verdadera esencia metafísica de la técnica moderna, ha acuñado Heidegger el término de "*Ge-stell*", el "dis-positivo".¹⁶ Como advierte Heidegger, *Ges-tell* designa la totalidad de los modos del poner (*stellen*) técnico (Hz, 265),¹⁷ en tanto que éstos integran un todo armazón, o un sistema operatorio de ajustes y regulaciones. Conviene advertir, sin embargo, que esta totalidad no se refiere al conjunto subjetivo de operaciones del demandante, sino al dis-positivo/armazón, en que se manifiesta lo que es. Según comenta John Loscerbo, "los diversos modos del poner humano han de ser entendidos desde el poner-se (*sich stellen*) o *sich versammeln*) del ser".¹⁸ En este sentido, -precisa Heidegger- "*Ge-stell* significa: lo reuniente de aquel poner que pone al hombre, esto es, lo provoca a des-ocultar lo real como lo dispuesto" en el modo del demandar (FT, 20). En verdad es éste, el ser, el que dis-pone porque es el que se envía o des-oculta históricamente en esta vía o figura de verdad, específica del *Ge-stell*. El ser del ente acontece (*ereignet*) o se da (*es gibt*) en la época (Epoche) moderna como el poder de ajustamiento interno entre sujeto y objeto, o más propiamente, entre sujeto demandante y existencia disponible, en un sentido objetivista productivo y en una relación ontológica compulsiva, "la del hombre que se ajusta al mundo -comenta Apel- a la ciencia concebida ontologicamente, y es a su vez ajustado por ella en su autocomprensión".¹⁹ El todo del ente es, pues, integrado, esto es, ensamblado y dispuesto en y por el "dis-positivo armazón". También el hombre, como subraya Heidegger, es puesto en y por el "dis-positivo" en cuanto demandante, y dis-puesto así, no solo como sujeto, sino como término incluso de demanda. El "dis-positivo armazón" hace que tanto el sujeto demandante (*Besteller*) como lo dispuesto (*Bestand*) estén demandados por el juego (*Spiel*) a comparecer y comportarse constrictivamente en los lugares y funciones que le han sido asignados. Ambos estan, pues, regulados y ensamblados por el "*Ges-tell*".

Se comprende, en fin, que el "dis-positivo" (*Ge-stell*) sea un destino (*Ge-schick*), ésto es, un modo histórico/ontológico de destinarse (*sich schicken*) o enviarse el ser al hombre (*Dasein*) y de apropiarse, por tanto, de este en el juego de su des-ocultación. Pero el "destino" así entendido no implica ninguna fatalidad histórica ni mera casualidad azarosa. Con este término pretende Heidegger de nuevo arrancar la comprensión de la técnica al humanismo e historicismo, que sólo ven en ella un evento histórico/cultural, una mera capacidad del hombre para reinterpretarla en el Acaecer mismo de la verdad. En cuanto destino (*Ge-schick*) no es la técnica una acción instrumental al servicio del hombre, y en cierto modo, bajo su control y dirección, no es un "a priori" antropológico, sino histórico/ontológico, en el que se encuentra yecto. En ella y por ella esta ya dis-puesto en lugar de hallarse a su disposición. Y, sin embargo, este

destino co-implica su libertad, porque sólo puede ser alcanzado por un destino aquel ente, al que es posible destinarse porque consiste en estar-abierto y poder acoger. Lo característico, sin embargo, de este destino (*Geschick*) es que de tal modo se encubre a sí mismo, tan extrema ha llegado a ser la penuria del ser y tan fuerte y compulsiva la provocación del demandante, que éste la toma como si fuera fruto de su auto-determinación (*Selbstbestimmung*).

1.2.

Ahora bien: si hay una esencia metafísica de la técnica es porque se da igualmente una esencia técnica de la metafísica. La circularidad de esta doble proposición viene a mostrar para Heidegger que técnica y metafísica son una misma cosa; que pertenecen a lo mismo, al mismo destino, que se inicia con la metafísica platónica y se consume en el mundo científico/técnico de la modernidad. Si éste parece acabar con la metafísica es porque en verdad la consume en su realización. "La técnica es la metafísica consumada" (VA, 80 y 87).²⁰ "Final de la filosofía -puntualiza Heidegger en otro momento- significa comienzo de la civilización mundial en cuanto ésta se basa en el pensar del Occidente europeo".²¹ Así, pues, lo que se verifica como mundo científico/técnico ya había comenzado en el primado metafísico de la representación y la conversión de la filosofía en "una técnica de explicación por las causas últimas" (HB, 34).²² Es esta una de las muestras más vigorosas de la exégesis heideggeriana de la tradición metafísica que logra ponerse ésta sobre sus propias espaldas, haciéndole ver la secreta intencionalidad calculadora (*rechnendes Denken*) que inspiraba su pro-yecto.

En cuanto saber fundamental, la metafísica estuvo siempre sostenida por el ingente esfuerzo de dar razón de todo ente. Según advierte Heidegger, Leibniz al formular el principio de razón suficiente (*rationem reddere*) acaba o cierra el "tiempo de incubación" de este principio en la historia de la metafísica (SvG, 100).²³ En otras palabras, le devuelve a la metafísica la conciencia de su propia tarea, lo que ya estaba en juego desde sus inicios en el platonismo. Si nos atenemos a su comienzo platónico, la exigencia de dar razón fue ejecutada en los tres pasos decisivos de la dialéctica como ascenso a lo incondicionado. En el primero, se trataba de mostrar lo que la cosa era de suyo, en su índole propia o condición de ser, en la unidad de todas sus determinaciones en la "idea" como su *aeterna veritas*. Pero en cuanto referida al todo del ente, la exigencia de dar razón demandaba, en segundo lugar, exponer el orden lógico/ontológico de las ideas en su interna articulación y derivabilidad, la axiomática universal de las formas, que fué el gran empeño del platonismo. Y puesto que el orden implica un principio directivo de integración, que asigna a cada cosa

su lugar y medida, el dar razón exigía, en tercer lugar, aportar la clave de bóveda del sistema, esto es, de la congruencia y conveniencia del todo en cuanto tal en la idea del bien o de lo in-condicionado. El proyecto de dar razón del todo del ente se cerraba en la primordialidad de un ente, como razón suprema del mundo. La Ontología era así, como ha mostrado Heidegger, Onto-teo-logía, al com-poner en una duplicidad de planos (*in zwiefacher Weise*) el todo del ente y el ente supremo (WM 219).²⁴ El Cristianismo radicalizará esta exigencia al poner el orden de la verdad del mundo creado bajo la condición de la *prima veritas* o del *Intellectum ut principium*.²⁵ La unidad de éstos tres pasos aparece inequívocamente en la comprensión leibniziana del principio de razón suficiente, donde se funde la axiomática platónica de las formas con el espíritu de la libertad creadora del cristianismo. "En filosofía -escribía Leibniz es preciso dar razón haciendo conocer de qué manera se ejecutan las cosas por la sabiduría divina, conforme a la noción, es decir, teniendo y haciéndose presente la medida interna de la cosa, su esencia, y conjuntamente, su articulación en un todo inteligible. Dar razón es encontrar la regla de la producción ontológica que lleva a cabo el sujeto absoluto. El conocer originario es también un producir o poner la cosa *ex integra causa*, desde el todo de su determinación en el todo del universo, como plexo de lo composable. De ahí la afirmación leibniziana "*cum Deus calculat, fit mundus*". Como puede advertirse, la técnica del demiurgo platónico ha encontrado, al fin, su mas cabal realización en la logística. En este climax de la autoconciencia metafísica, la Onto-logía se muestra en verdad como una Onto-tecnología.

El resto hay que dejarlo a la obra del principio de inmanencia, que ya se ha puesto en juego en la *mathesis universalis* de Descartes. El se encargará de realizar esta onto-tecnología en el orden de la autoconciencia concipiente. Porque es ésta ahora el lugar del fundamento. Este es requerido para dar cuenta de la verdad objetiva de la proposición. En cuanto ob-jetiva, reside ésta en la con-sistencia del vínculo que hace inherir el predicado en su sujeto. El fundamento tiene así la función de "asegurar lo ante-puesto (*Gegestand*) en su posición (*Stand*)", y alcanza, por tanto, a ser suficiente cuando aporta la "integridad (*Voll-standigkeit*) de las condiciones de su posibilidad (SUG 64), es decir, cuando está asegurada necesariamente su consistencia objetiva. Ahora bien, esta suficiencia es determinada por el sujeto concipiente. El *rationem reddere* es el movimiento que da la razón (*Grund*) del ob-jeto en cuanto lo remite o restituye a la razón (*Vernunft*) por y para la que se hace valer la objetividad. Es, pues, un de-volver (*zurück-geben*) el ob-jeto al su-jeto, como su condición de posibilidad, "devolverlo al hombre, que en el modo del representar judicativo determina los objetos en cuanto tales objetos. Representar es *repraesentare*, -tener algo presente, hacerse presente. Pero ahora, desde Descartes, al que sigue Leibniz y con él todo el pensamiento moderno, el hombre es experimentado "como el yo, que de tal modo se

relaciona con el mundo que presenta a éste en los adecuados enlaces representativos, esto es, en los juicios, y así se lo enfrenta como objeto" (SUG 195). Mediante este vuelco por el principio de la inmanencia, es la razón la que se instituye como fundamento. Fundamentar será dar cuenta de este orden objetivo que desde y para sí hace surgir el sujeto; justificarlo en su derecho objetivo en cuanto posibilitado en la razón de lo que es.

Cuando años más tarde rechaza Kant la metafísica racionalista, negando que el *intuitus originarius* sea compatible con las condiciones de nuestra finitud, seguirá pensando este *intuitus* leibnizianamente, en cuanto intuición productora; y a su semejanza, el conocimiento humano quedará definido en función de él; ya que no creador, al modo divino, será al menos, constructor, ésto es, proyectará de antemano el espacio trascendental, que posibilita el objeto en tanto que objeto. Con la fórmula kantiana, -sólo se conoce lo que previamente se ha construido"-²⁶ se daba la clave de una comprensión tecnológica del mundo, pese a haber sido desgravada de toda pretensión ontológica y reducida expresamente al mundo *qua fenomenon*. Al levantar más tarde el idealismo la inhibición kantiana ante la cosa-en-sí, ésta no será para Hegel más que el desarrollo del poder del concepto que en el curso del mundo llega a ser adecuado consigo y alcanza su ser en sí y para sí. Como escribe en la *Fenomenología*, "el movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real".²⁷ En el concepto hegeliano se identifican de nuevo, pero en un sentido inverso al de los griegos, *physis* y *poiesis*. La *techne* conceptual es la producción de la forma de "sí misma (*selbst*) en el seno de la experiencia objetiva del mundo. Pensar es, pues, la auto-generación de lo absoluto, su devenir mundo en sí y para sí.

Se vuelve ahora plenamente inteligible que la técnica sea la misma esencia de la metafísica. La "idea" de perfección leibniziana como "integridad de las condiciones" pervive, como recuerda Heidegger, en el comportamiento científico/técnico. "La perfección descansa en la calculabilidad general de los objetos. La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del principio de razón suficiente. Así determina, pues, el señalado imperio del principio de razón suficiente la esencia de la moderna era técnica" (SvG, 198). El principio de razón suficiente se ha verificado o cumplido exhaustivamente en la construcción científico/técnica del mundo. La onto-teo-logía, en cuanto Ontotecnología, incorpora su pretensión absoluta a la misma sustancia del mundo. En él se ha realizado la razón demiúrgica universal. "Basta sólo una atenta mirada en la era atómica -señala Heidegger- para darse cuenta que si Dios ha muerto, según la sentencia de Nietzsche, al mundo técnico con todo permanece y pone al hombre en general en este cálculo (*Rechnung*), en cuanto todo lo pone en cuenta del principio de razón" (SvG, 170). De ahí

que la técnica no pueda reducirse a un sistema de artefactos o a un régimen de operaciones, que el hombre tiene en su haber, sino a una figura de mundo, o más exactamente, a un modo histórico/ontológico de des-ocultación (*Un-verborgenheit*). La verdad ha llegado a ser el aseguramiento de lo calculable y la vida una instancia de producción y consumo, de demanda y control. Esto propiamente significa "técnica". Con ello comprende este nombre todos los ámbitos de lo real, que componen correspondientemente el todo del ente: la naturaleza objetivada, la cultura gestionada, la política como artefacto y los superconstruidos ideales" (VA, 80); en una palabra, el todo del ente programado y ordenado en el "dispositivo almacén" (*Ge-stell*).

2. Técnica y Humanismo

A través de este rodeo metafísico arroja ahora toda su turbadora profundidad la ecuación técnica y humanismo. El giro inmanentista cartesiano determinó el vuelco de las funciones del *rationem reddere* sobre una nueva instancia: la auto-conciencia. Propiamente, ésta brota o se constituye en el movimiento circular de tener que dar razón del mundo objetivo en referencia exclusiva a sí misma (*autos*), a su razón como subjetividad constituyente. El trascentalismo de la era moderna resulta ser así la versión secularizadora de la praxis creativa del mundo en la razón suprema; la aparición, en suma, de un nuevo lugar, -la inmanencia-, de fundamentación. Como ha escrito Vattimo, "el sujeto afirma su posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias imaginarias del fundamento".²⁸ Y es que en verdad se trata de un nuevo ídolo de la teología monoteísta, de la razón identificadora y calculadora, que ahora puede poner el mundo en orden porque lo somete a su plan, según su propia medida interna de verdad (el "*anthropos métron*"). Como ya vió Feuerbach en el fin de la modernidad, la Teología ha sido la matriz de la Antropología, su clave secreta de construcción.²⁹ De ahí la doble cara teológico/antropológica de la proposición humanista, que si de un lado reza "Dios ha muerto" (Hegel/Nietzsche), del otro graba la efigie del nuevo ídolo: la autoconciencia como *fundamentum inconscussum veritatis*.

En la tesis cartesiana sobre la auto-conciencia está, pues, la clave del humanismo moderno. Con razón advierte Heidegger que "todo humanismo se funda sobre una metafísica o se convierte en fundamento de la metafísica" (BH, 46), ésto es, o su-pone una naturaleza determinada del hombre en el todo del ser, como *telos* de su formación, o bien pro-pone al hombre en *arché* de la determinación de todo sentido y valor. La "forma" (*Gestalt*) de todo humanismo es, según Heidegger, metafísico/platónica: o regirlo por un *eidos* o erigirlo en el *eidos/métron* de toda realidad; en

definitiva, "ante todo y solo en su círculo buscar por el ser" (VA, 87). Lo característico del humanismo no es, por tanto, una axiología ni una praxis política emancipatoria, sino una metafísica onto-técnica y onto-praxeológica, es decir, una Antropología, por la que el hombre, ya sea como individuo abstracto o como existente concreto, ya sea a título genérico o individual, se considera y actúa como la única medida de lo real.

La nueva posición se ha ganado mediante la progresiva transformación de la categoría de sustancia (*hypokeimenon*), -expresión de la idea griega de fundamento-, en la de sujeto (*sub-iectum*), es decir, en el tránsito del sujeto de inhesión al de constitución, del mero ser permanente/subyacente, en el sentido de la ontología griega de la presencia, al nuevo ser soportable/producente, acto de toda forma objetiva, en la auto-presencia del *cogito*. (Nietzsche II, 297).³⁰ La dinamicidad de este acto se despliega en una triple dimensión, que se irá progresivamente explicitando desde Descartes hasta Hegel/Nietzsche:

- a) su trans-itividad o puesta fuera de sí, como otro y en lo otro, auto-objetivando o desplegando enteramente su *entelecheia* o capacidad de dar-se forma.
- b) su reflexividad o auto-posición de sí en el seno de todo otro, de modo que no subsista a la postre ningún índice de positividad y exterioridad (heteronomía), pues en el movimiento de su auto-objetivación entra en posesión de sí mismo y se apropia de la envergadura de su poder.
- c) su generatividad o auto-reproducción, pues en tanto obra la suerte del mundo el sujeto se pone en obra a sí mismo, realiza la *forma* de sí mismo, como afirmaba Hegel, en la sustancia del mundo.

Pero esta esquemática caracterización indica ya, según Heidegger, que la esencia de este acto es *voluntad*: la acción de darse forma y hacer surgir con ello el mundo de la forma, de autoafirmarse y auto-reproducirse incondicionalmente, pues toda voluntad en su fondo, como ya vieron Hegel y Nietzsche, es siempre deseo de sí misma. El cogito cartesiano -precisa Heidegger- es propiamente *voluntas*, *coagitatio* (Hz, 100), acción de pro-poner algo para dis-poner enteramente de ello. Representar (*vor-stellen*) las cosas es la capacidad del sujeto de hacérselas presentes y tenerlas presentes en su forma objetiva o en su idea, para estar a lo seguro o a lo cierto acerca de su ser. El ser de las cosas no es más que presencia objetiva, esto es, pro-puesta y ante-puesta, configurada activamente por los principios de la *cogitatio*, en orden a su propio aseguramiento. La verdad se reduce con ello a la certidumbre de la mente concipiente, que en su relación al objeto no deja de permanecer siempre

cabe sí mismo, en la interioridad de su acto. No se trata, pues, de tener una imagen del mundo, sino de construir más bien el mundo como imagen (*Bild*), como un sistema (*System*) de representaciones (Hz, 82), organizado por el sujeto con vistas a su propia instalación. El sujeto no se limita a dar cuentas de un orden trascendental del mundo, sino que él mismo pone el mundo en orden, lo somete a un plan y organiza en sistema, lo trama desde su exclusivo y omnimodo interés.

Con todo, el punto decisivo de inflexión en la historia interna de la modernidad lo marca, según Heidegger, la *Monadología* leibniziana. Ya se ha indicado antes cómo en ella se formula por vez primera la conciencia expresa del fundamento (*rationem reddere*), a la par que se rectifica y transforma el concepto de sustancia en el sentido moderno de la subjetividad.³¹ "A través de Leibniz, -aclara Heidegger- todo ente se vuelve de condición subjetiva (*subjektartig*), es decir, un esforzarse en representación (*sich vorstellend-strebend*) y con ello efectivo (*wirk-sam*)", de que partirá el idealismo posterior (N, II, 238). La *vis activa* es ahora expresamente *voluntas*, fuerza que se autoafirma y despliega en su acto de representación y que gana así su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en la medida en que pone en juego la envergadura de su poder.

Se ha sentado así la base metafísica para la posterior eclosión de la subjetividad incondicionada en el espíritu hegeliano o en la voluntad de poder de Nietzsche. Pese a sus diferencias internas, ambas posiciones extremas de la modernidad realizan, a su modo, como trabajo del concepto (Hegel) o como esfuerzo de creación (Nietzsche) el carácter voluntarioso de la subjetividad incondicionada. (N., II, 299).

Se alcanza a comprender así que el humanismo, según la hermenéutica heideggeriana, no sea mas que una "Antropología moral y estética" (Hz, 86), pero no ya en consideración a la doble faz de la voluntad que trabaja y/o juega, sino en cuanto teoría universal de la evaluación en la incondicionada voluntad. Este es el núcleo diamantino en que estriba su firmeza. Como advierte Heidegger, "la Antropología es aquella interpretación del hombre, que ya sabe en el fondo qué es el hombre y por eso nunca puede preguntar por él" (Hz, 103). Este "saber ya siempre de antemano" define la autoreferencia de la conciencia a sí misma como el único lugar, claro y seguro, del fundamento. En cuanto tal, éste es lo ya siempre sabido y con-sabido en cualquier otro saber de objetos. El fundamento constituye la esfera de lo incondicionado e incuestionable, y a su vez, la de lo pro-ponente y vinculante. En esto consistió la experiencia moderna de la libertad. "La tarea metafísica de Descartes -subraya Heidegger- sería la de procurar el fundamento metafísico a la liberación del hombre para su libertad como autodeterminación (*Selbstbestimmung*) consciente de sí misma" (Hz, 99). He aquí la palabra clave del humanismo: auto-determinación. El sujeto se apropia de sí mismo en la medida en que se libera de toda instancia heterónoma y solo se liga a sí mismo en su

resolución de ser. Como tal la subjetividad envuelve un acto absoluto; se entiende a sí misma como la única instancia de la que brotan convenciones e instituciones, valores y obligaciones en un proceso incondicionado. Si nada la de-fine y de-marca desde fuera es que todo se decide en su dentro; es decir, si nada subsiste como su norma, todo existe como su valor. Que el ser es "sentido/valor" significa que ha sido puesto, pro-puesto y dis-puesto por decisión del sujeto con vistas a la satisfacción de su exigencia de ser. Por eso, no es ya algo-en-sí, sino mera función, puro ser para-otro, no cosa, sino útil, categoría suprema, según Hegel, de la Ilustración y el tiempo moderno.³² Y lo supremamente valioso -afirma la ideología humanista- es el hombre, porque es el que hace valer y da valor, haciéndose valer. Dicho en términos heideggerianos, "la voluntad de poder es el fundamento para la necesidad de evaluar y el origen de la posibilidad de la evaluación" (Hz, 213).

Lo que no obsta, en sorprendente ironía, para que sea también valioso en cuanto se vuelve valor en el sistema de la praxis social. Ya lo había advertido Hegel sin asomo alguno de cinismo: "Como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable... Dondequiera que se encuentre, ocupa el lugar que le corresponde: utiliza a los otros y es utilizado".³³ Es justo reconocer que ya antes Kant, con un sentido de la legalidad interna de la *Selbstbestimmung*, se había esforzado en poner coto a esta explotación universal, instituyendo al género, y no al individuo egoísta, en la norma del dominio y usufructo de la tierra.³⁴ Pero en su posterior decurso histórico, el género no será ya "el reino moral de fines", sino la comunidad social, que rige el interés público en el principio último de evaluación.

De ahí la afirmación heideggeriana de que la técnica no es mas que la realización plena y planetaria de la voluntad de poder. Como se ha hecho notar acertadamente, la interpretación heideggeriana de la técnica en el parágrafo 26 de la *Ueberwindung der Metaphysik* está inspirada y apoyada en categorías nietzscheanas.³⁵ La triple caracterización transitiva, reflexiva y reproductiva de la voluntad encuentra en la técnica su actuación incondicionada. Su producir desarrolla la incondicionalidad de un querer, que no encuentra límite alguno, interno o externo, a su ejercicio. Resulta ser así un uso abusivo (*Vernutzung*) de la naturaleza, con vistas al mantenimiento de una relación de dominio (*Steuerung*) y aseguramiento (*Versicherung*) de la propia posición. De otra parte, nunca ha sido más plena la auto-objetivación de la voluntad en sus instrumentos y productos, hasta el punto de lograr una exhaustiva reproducción cibernética de las funciones superiores del hombre, como el pensamiento y el lenguaje, en las que se cifraba el ser mismo del espíritu. Y en fin, la autorreproducción de la voluntad se obra compulsivamente en la autonomización y automatización de la técnica, en un comportamiento erigido en

fin de sí mismo, pues como han demostrado Gehlen y Schelsky, desde otras perspectivas, la lógica de los instrumentos impone su propia ley de desarrollo al mergen de propósitos y fines.³⁶ Se comprende, pues, que según Heidegger el superhombre, que no es mas que la figura (*Gestalt*) del hombre moderno desde la incondicional voluntad de poder (Hz, 232) esté en la técnica, no consista en otra cosa que en esta realización incondicional del querer en virtud de la planificación y explotación, una fórmula de dominio planetario, que ya no encuentra límites naturales ni sobrenaturales a su actuación, porque se ha erigido en naturaleza y dios. El sujeto se impone (*durchsetzen*) y se hace prevalecer como voluntad de dominio y solicitud infinita. Su demanda no tiene término, porque en verdad sólo está interesada en la reproducción de sí misma como voluntad de poder. A la par que se acrecen sus medios, por internalización instrumental de sus propios logros, aumenta la presión compulsiva a más poder. La misma objetivación cibernética representa la voluntad compulsiva, reduplicativa y multiplicativa hasta el infinito.

Pero el círculo de la voluntad de poder se vuelve, en virtud de su dinámica interna, el círculo fatídico de la im-potencia o de una exigencia que nunca alcanza su cumplida satisfacción. Surge así, paradójicamente, en el seno de la abundancia, la "organización de la penuria" ("*die Organisation des Mangels*" (VA, 95)) como la ha llamado Heidegger con acierto. Se produce para consumir y tener que producir de nuevo; se satisfacen las necesidades y a la par se generan otras nuevas en una progresión infinita. Se persigue la novedad a toda costa pero solo se consigue incrementar lo viejo, en virtud del abuso consumista o del des-uso implacable. Paradójicamente, la era de la innovación y del culto a lo nuevo ha poblado el planeta de basureros y cementerios, gigantescos depósitos de inmundicias y residuos. Se produce para la saciedad, pero se genera de hecho la escasez, una cultura de explotación y consumo, que está esquilmando la tierra.

Y, sin embargo, no es esta penuria para Heidegger lo decisivo. En ella se anuncia el sentido ontológico profundo de la falta, como "vacío del ser" ("*die Leere des Seins*" (VA, 95));³⁷ penuria de la extrema sustracción del ser en su verdad, que la técnica no puede experimentar en cuanto tal vacío ontológico, pero la mantiene con todo en la actitud compulsiva del continuo echar en falta y tener que remediar la falta en un proceso inacabable. La técnica se produce, pues, según Heidegger, en el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), en el tiempo de su sustracción (*Entzug*) radical, que en vano trata ella de suplir con la cultura en el doble sentido del genitivo objetivo y subjetivo, porque no se trata de una acción que se ejerce sobre algo, sino que mas bien se sufre en un destino (*Ge-schick*), que escapa a nuestro propio control.

A lo sobre/humano, pues, de la técnica pertenece también como su envés ineliminable, lo infra-humano de una situación, en la que el sujeto

acaba convertido en material disponible (*Bestand*) o materia prima (*Rohstoff*) del proceso de producción (Hz, 267). El propio demandante (*Besteller*) queda así dispuesto en el dispositivo (*Ge-stell*) como objeto de demanda y planificación. Como ha visto lúcidamente Heidegger, "son consecuencias necesarias de la técnica la ciencia moderna y el Estado totalitario" (Hz, 267), es decir, la planificación investigadora y la administración universal. Sería ingenuo ver aquí tan solo una legitimación ideológica del Estado panburocrático moderno en virtud de la eficacia del principio científico/técnico. Para Heidegger se trata, más radicalmente, de un mismo destino (*Ge-schick*), del cumplimiento de una misma figura ontológica del mundo, que busca mediante el plan y la ordenación el aseguramiento y incremento de su poder. De ahí, "la necesidad de conducción (*Führung*" (VA, 93)), exigida por la constante demanda del sistema de un cálculo abarcante planificador. Y es que cuando el principio del cálculo se autonomiza y automatiza se vuelve impulsivo y totalitario como un instinto (VA., 94). Tecnocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía subliminal, técnicas de organización y técnicas de modificación de conducta son otras tantas formas de un destino, que genera irremediabilmente una sociedad uniforme y cosificada.³⁸ La ecuación técnica y humanismo arroja ahora toda su turbadora ambigüedad: nunca ha estado el hombre más en manos de sí mismo ni más próximo al sueño humanista de auto-producir su propia subjetividad, pero nunca se ha sentido, a la vez más extraño a sí mismo, mas en poder de un destino, que no puede conjurar.

3. Técnica y Nihilismo

A menudo se tiende a calificar esta grave situación de crisis del humanismo, atribuyéndosela a la ingerencia excesiva de la técnica en el orden humano, sin advertir que, conforme al planteamiento de Heidegger, el llamado peligro técnico no es más que la consecuencia extrema y necesaria, como ha escrito Vattimo, de la premisa humanista.³⁹ De ahí que resulten tan superficiales y externas las lecturas apocalípticas de este peligro. De ordinario suele verse en él la posibilidad del holocausto nuclear o la catástrofe ecológica irreversible, o bien, en el orden político, la estabilización inercial, de las instituciones burocráticas del Estado de la administración omnimoda. Pero entendido a la luz del destino (*Geschick*) ontológico, el peligro no es algo externo, que a modo de una contingencia histórica pudiera sobrevenirle al hombre e incluso acabar con él. Lo terrorífico no está tampoco en que el hombre no puede controlar algún día el fenómeno técnico o se le escape, como advierte Schelsky, en virtud de la automatización de los medios, el plan global de sus transformaciones.⁴⁰ Como subraya Heidegger, el peligro ya ha alcanzado al hombre; reside en

el advenimiento del superhombre, en la "incondicionalidad del mero querer en el sentido del premeditado imponerse en todo" (Hz, 271).

La hermenéutica heideggeriana mantiene aquí su coherencia interna: si la esencia de la técnica no es algo técnico, tampoco puede reducirse el peligro al evento de una posibilidad amenazante. "El peligro no es la técnica" (FT, 27) sino la esencia de la técnica en cuanto "dispositivo/armazón" (*Ge-stell*). El peligro por autonomasia, el peligro en cuanto peligro "consiste, pues, como precisa Heidegger -en la amenaza que concierne al hombre en su relación al ser" (Hz, 273), esto es, en la enajenación de la ex-sistencia por su desarraigo de la verdad del ser. El peligro adviene, por tanto, del destino (*Geschick*) del ser o del acontecer de su verdad (des-ocultación), que en tanto que se rehusa al *Da-sein* en la civilización científico-técnica, no le deja reconocer lo que se le escapa ni cae en la cuenta de lo que "hace falta" (*Brauch*) en su cumplimiento. El peligro es, pues del ser (genitivo subjetivo) en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada. En una palabra, el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) -en el doble valor del genitivo-constituye el peligro en cuanto tal. "Este se oculta en el abismo (*Abgrund*) para todo ente" (Hz), y por eso sólo puede ser entrevisto, como apunta Heidegger, en la experiencia que del abismo hace el mortal. En el desafío (*Herausforderung*) técnico se encubre de tal modo el ser y se desfigura hasta tal punto su verdad como lo meramente dis-puesto o disponible (*Bestand*) que al sujeto demandante (*Bestellender*) se le oculta su relación esencial de pertenencia al ser, lo que hace falta (*Brauch*) para el ad-venimiento de su verdad.⁴¹ La re-presentación objetivadora (*Vor-stellung*) de la verdad del ser. No sólo acontece un estrechamiento positivista del campo de la presencia, sino conjuntamente su abatimiento al orden de lo meramente disponible. Y en la medida en que el superhombre, en su arrogancia, no se apercibe de la pérdida o abandono del ser, persiste e insiste cada vez mas en lo así dispuesto y en-tramado, y con ello en la errancia (*Irrnis*) indefinida en la no-verdad (*Un-wahrheit*). "El imperio de *Ge-stell* -escribe Heidegger- amenaza con la posibilidad de que le pudiera ser rehusado al hombre el ingreso en un des-ocultar más originario, y con ello experimentar la asistencia de una más originaria verdad" (FT, 28). La insistencia en lo efectivo calculable y el ajuste compulsivo al universo científico/técnico de lo disponible son los rasgos característicos de una ex-sistencia des-pedida (*im Abschied*), separada de su arraigo esencial, y escindida en el desgarrón de todos los dualismos imaginables. No sólo "des-pedida de" (*Abschied von*), sino "des-pedida en contra" (*ein Abschied gegen*) (Hz, 271), contra sí misma, en el olvido de su pertenencia a la verdad ontológica, y consecuentemente, contra el todo del ente, sometido al oscurecimiento de su propia verdad. Una existencia uni-forme y uni-dimensional, según la ha caracterizado H- Marcuse, cosificada en su mismo empeño por dominar el mundo de las cosas.

No han sido los expertos, sino los poetas los que han alcanzado a ver esta errancia de una humanidad sin patria (*Heimatlosigkeit*), sin suelo nutricio de arraigo y sustentación, en una noche inacabable en la que los dioses han huido, como había profetizado Rilke, y ni siquiera queda el rastro de su marcha (Hz, 248). "Esta ausencia de patria así pensada descansa en el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) del ente. Es el signo del olvido del ser" (HB, 96). En tanto que pertenece al destino (*Geschik*) de la metafísica, en la técnica acontece un nihilismo más radical del que había sospechado Nietzsche. Ya en la *Einführung in die Metaphysik* se había referido Heidegger en tonos cuasi proféticos a la perversión demoníaca del espíritu por el principio del cálculo (EM, 35-36). Lo que estaba allí en juego era precisamente el encubrimiento de la relación originaria del *Dasein* con la verdad del ser, "A fin de cuentas, Nietzsche habría tenido toda la razón de su parte cuando denominó a un concepto supremo, tal como es del ser, el último humo de la realidad evaporada" (EM, 27). Y en *Holzwege* sitúa a Nietzsche en la consumación de aquel nihilismo, según el cual "con el ser no hay nada" (Hz, 239) que hacer ni pensar; se ha vuelto en nada, disuelto en el polvo de los hechos y en los estados de los sistemas cibernéticos. La reducción nietzscheana del ser a valor, a mero punto de vista de la voluntad de poder con vistas a su reproducción, -consecuencia, a su vez, de la primera reducción moderna del ser a "imagen" (*Bild*) por obra del cartesianismo-, expresa, según Heidegger, el nihilismo inherente a toda la historia de la metafísica, desde la identificación platónica del ser con la "idea" hasta su definitiva reducción técnica a lo que esta dis-puesto o disponible. Y, sin embargo, "todo funciona". Esto es precisamente lo inhóspito -replica Heidegger a su entrevistador del "*Spiegel*"-, que todo funciona y el funcionamiento lleva a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga".⁴² El nihilismo se encubre a sí mismo en la glorificación del sistema y el triunfo del superhombre. Su penuria (*Not*) es precisamente su "ausencia de penuria" (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar. No se advierte entonces "lo que hace falta (*Brauch*), a saber, el reconocimiento del hombre como medio indispensable en el destino (*Geschick*) de la des-ocultación (*Un-verborgenheit*).

La llamada crisis del humanismo no es, pues, a causa de la técnica, como si de una amenaza externa se tratase o una violencia contra los valores humanos, sino en virtud de la misma esencia humanística de la técnica, porque no es más que el peligro inherente a la posición moderna, por la que la subjetividad evaluadora y calculadora se ha instituido en fundamento de la realidad. De ahí el constra-sentido, según Heidegger, de esperar remedios técnicos u orientaciones éticas para salir de la crisis (ID, 33 y FT, 34). ¿De qué serviría el control de la planificación, si como señala

Schelsky, lo específico de la crisis es la imposibilidad de preconcebir el plan de las transformaciones del sistema?. ¿Cómo controlar, por otra parte, un sistema de productividad que está basado en el culto a lo nuevo y la creencia en un progreso indefinido? ¿Cómo contener el consumo si el sistema sólo funciona sobre la base de la producción de "necesidades"? Si el peligro no es, en esencia, algo "técnico/instrumental" está de más plantear en términos meramente técnicos la salida de la crisis. Más aún: esta se acrece con la convicción de que "el producir técnico pone el mundo en orden", pues, como comenta Ruggenini, "esta ideología humanística del poder no hace más que consolidar el dominio de la técnica y por tanto intensificar el peligro".⁴³

¿Cabe abrigar más esperanzas en una educación ética responsable que sepa estar a la altura del envite?. ¿Podría neutralizarse el *daimon* de la técnica con el otro *daimon* de la formación moral?. Pero aquí de nuevo el humanismo denuncia, según Heidegger, su límite infranqueable, pues su ética no consiste en otra cosa que en la exaltación del poder. ¿Qué sentido tendría un autocontrol del incondicionada querer?. Que el hombre se hace a sí mismo, determina su propio destino es el artífice responsable de su propia felicidad, son otras tantas afirmaciones en que se expresa la voluntad de voluntad. ¿Dónde hallar un quicio moral para una voluntad que ha reducido toda instancia ética a valor o mero punto de vista de la subjetividad?. La pretendida alternativa humanística no repara en que a la técnica le es consustancial el humanismo, y que la una y el otro son dos caras del mismo destino (*Geschick*) de la metafísica. De ahí que sea empresa vana pretender mejorar el sujeto, pues el sistema tiene su propia subjetividad incorporada, automatizada, su ley de desarrollo e imposición.

Una nueva orientación solo puede venir de la vivencia extrema de la penuria (*Not*), cuando se mira al fondo de lo que es (*Einblick in das, was ist*) (K, 44).⁴⁴ La penuria no significa aquí una mera constricción o insuficiencia subjetiva, sino que pertenece a ese mismo fondo. Acorde con la doble significación del lenguaje heideggeriano en cuanto concierne al todo de la relación (*Bezug*) ser/hombre, la penuria indica tanto la necesidad que el *Dasein* tiene del ser en cuanto ex-sistencia o apertura a su verdad, como la que el ser mismo tiene del *Dasein* como su medio de revelación. La penuria es, pues, la experiencia de "lo que hace falta" y lo que se echa en falta, del mutuo necesitar (*brauchen*) de la apropiación (*Er-eignis*). Pero si la penuria extrema extrema del mundo científico/técnico es precisamente ausencia de penuria (*Notlosigkeit*), -narcisismo humanista y orgullo tecnológico-, ¿cómo podrá reconocerse en cuanto vacío-de-ser?" ¿Cómo tan profundo penuria -pregunta Michel Haar-, que no solamente se ignora sino que se complace en ella misma podrá nunca girar?. La vuelta (*Kehre*) depende a la vez de un "favor" del ser y de una "conversión" del hombre. Solo el ser es capaz de destinar un día la metamorfosis de su última época. Sólo el ser es capaz de otorgar lo que Heidegger llama

también la gracia (*Huld*) de responder a su llamada. Pero sólo el pensamiento puede reconducir la ausencia de penuria. (*Not*) la penuria que es el pensamiento puede "ver" el ser allí donde esta más oculto y olvidado, en la esencia misma de la técnica".⁴⁵ Se precisa, pues, de la experiencia consumada del nihilismo de la metafísica, para que el pensar, que marcha a su través, pueda descubrir el fondo abisal (*Grund/Abgrund*), que la habita, y con ello la posibilidad de su des-fondamiento. En cuanto consumación de la metafísica, el mundo científico/técnico constituye el tiempo extremo de la penuria (*dürftige Zeit*), en que la profundidad y amplitud de la carencia, traspasada por el pensamiento, fermentan la necesidad (*Not-wendigkeit*) del viraje (*Wende*). Pero si la fuerza de la necesidad ayuda a ver, sólo alcanza a ver el arrojo del pensar, que ha cruzado la noche del nihilismo, y desde ella aguarda el "otro comienzo" (*anderer Anfang*) "En tanto no experimentamos pensando lo que es -nos advierte Heidegger- no podemos pertenecer jamás a lo que será" (K, 46). Entonces, de repente, como en un relampago, se deja ver el vacío que se ignora a sí mismo, y que la metafísica deja siempre a sus espaldas, porque es su condición de posibilidad. "Lo que hace falta" (*Brauch*) se muestra a su luz en la falta o penuria (*Not*), en la conciencia del vacío-de-ser, como el apremio de su llamada y la exigencia de su retorno. Pues "donde está el peligro -recuerda Heidegger, citando a Hölderlin- crece también lo salvador" (FT, 28). La posibilidad de la vuelta se abre, pues, en la misma entraña del peligro, allí donde es posible reconocer en el mundo científico/técnico, pensado metafísicamente, el "misterio de su esencia" (FT, 28), es decir, la sustracción o reserva del ser, que lo constituye en cuanto tal. "La vuelta del peligro acaece repentinamente -asegura Heidegger-. En la vuelta se enciende de súbito la iluminación (*Lichtung*) de la esencia del ser. Este repentino iluminarse es un relampaguear" (FT, 43), la mirada que se adentra en el fondo de lo que es" (*Einblick in das was, ist*).

Si bien se repara, en esto consiste al acaecer de la verdad ontológica como ad-venimiento a presencia. Muy enigmáticamente ha señalado Heidegger que "el destino (*Geschick*) de la des-ocultación (*Entbergung*) es en sí no cualquier peligro, sino el peligro" (*die Gefahr*) (FT, 26). Y es que la raíz de todo peligro, como bien advierte Ruggenini, "está en la misma esencia manifestativa del ser".⁴⁶ Este, en su ad-venir a presencia, en su destinar-se como mundo histórico, encubre su propio don. Hay, pues, una esencial duplicidad (*Zweideutigkeit*) en el acaecer de la verdad, pues el advenir a presencia, en cuanto movimiento de posibilidad de lo que se presenta desde lo no-presente y por mor de lo no-presente, es un poner-se o manifestar-se que se reserva o sustrae en su propio fundamento. A este fondo de no-verdad (*Un-wahrheit*), en cuanto fundamentoposibilitante de la presencia, ha llamado Heidegger con una terminología que denuncia a las claras su pertenencia a la tradición

místico/especulativa de San Agustín a Boehme, "el misterio" (*das Geheimnis*) (WW, 19), la latencia o reserva in-agotable en el corazón mismo de la verdad, y, puesto que la técnica es un modo de des-ocultación, la figura extrema de la conciencia re-presentativa (*Vor-stellung*) de la metafísica, ella "es dúplice en un alto sentido" (*in einem hohen Sinne zweideutig*) (FT, 33). Al presentar el ser del ente como lo meramente dispuesto o disponible permite experimentar lo sustrayente en su pavorosa y peligrosa amplitud. En el "dis-positivo armazón" (*Ge-stell*), como constelación epocal, obra también el movimiento des-ocultación/ocultación (*Entbergung/Verbergung*) del Acaecer (*Ereignis*) de la verdad. De ahí que desde el fondo del peligro, que es el ad-venimiento a presencia, se abra la doble posibilidad de lo que está en camino (*unterwegs*): o proseguir insistiendo en la errancia de lo dispuesto o penetrar más originariamente en la esencia del des-ocultar. Como comenta certeramente Ruggenini, "esta segunda posibilidad no es de algo nuevo sino del ser mismo en cuanto nuevo comienzo o por-venir".⁴⁷

4. Sobre-ponerse (*verwinden*) a la técnica

La vuelta (*Kehre*) es el viraje ontológico que cancela la des-pedida (*Ab-schied*), en que se encuentra el hombre con respecto a la verdad del ser. Pero, en tanto que esta separación acontece como una escisión interior al ser mismo, (en el proceso de su des-ocultación), de-clinado de sí y vuelto contra (*gegen*) sí en la constelación del *Ges-tell*, la vuelta o retorno constituye el volver-se (*sich kehren*) del ser hacia su verdad. Pensada ontológicamente, no significa sólo la vuelta del hombre al ser, desde su apartamiento en la edad de la técnica, sino la vuelta o con-versión (*Ein-kehr*) del ser a sí mismo desde la a-versión (*Ab-kehr*) o de-clinación de su verdad, por reducción de ésta, -la verdad ontológica-, al orden de lo presente/objetivable/disponible (FT, 40). El ser se re-cobra, pues, de su olvido en el movimiento en que el hombre (*Da-sein*) cobra conciencia o cae en la cuenta del peligro (*Gefahr*) en tanto que peligro, desde la extrema posición de su extrañamiento ontológico. En definitiva, la vuelta (*Kehre*) es tanto una preservación del ser en su verdad, -*Wahrnis*, como la llama Heidegger (K, 41)-, como de la esencia del hombre en su asentamiento en lo propio y propicio de su relación (*Ver-hältnis*) esencial al ser.⁴⁸

Y, puesto que el olvido del ser determina la historia de la metafísica, la vuelta tiene que des-andar el camino o volverlo a andar, aventurando el paso atrás (*der Schritt zurück*), que recupere la memoria del origen (*Ur-sprung*). Esta vuelta, sin embargo, no se lleva a cabo en el camino de la reflexión de la auto-conciencia concipiente. También la *Aufhebung* hegeliana se mueve hacia la consumación de la metafísica en la tesis del ser como auto-presencia o auto-generación en el Concepto.

Pero, en contra justamente de Hegel, se trata ahora de un tránsito (*uebergang*) o paso a través de la metafísica (*Durch-gang*) hacia la dimensión de la verdad ontológica, que ha sido encubierta en su ad-venir a la presencia óntica (VM, 45). De ahí que no tenga la figura del recuerdo que interioriza (*Er-innerung*) las etapas precedentes, sino la memoria (*An-denken*) que se debe a lo que da que pensar. Frente a la autoconciencia hegeliana, como forma reflexiva de la presencia, el paso atrás aspira a abrirse a la diferencia ontológica (ser/ente), (VM, 46), que ha sido domeñada y olvidada en el pensamiento totalitario de la identidad. Tampoco se trata de una superación (*Überwindung*) de la metafísica, como si hubiera que abandonar un camino de errancia inaceptable. Como ha advertido Heidegger en *Brief ueber den Humanismus*, "el pensamiento no supera (*überwindet*) la metafísica, en tanto que, remontándola todavía más alto, la sobrepasa (*übersteigt*) y conserva superada (*aufhebt*) hacia no se sabe adónde, sino en cuanto que retrosciende (*zurücksteigt*) a la cercanía (*Nähe*) de lo más cercano" (BH, 132), es decir, redesciende a su fundamento (*Grund*). Propiamente hablando, no se trata de una superación (*Ueberwindung*) que dejase atrás lo así superado, sino de un "sobreponerse a y reponerse de" (*Verwinden*) de la metafísica, como de una enfermedad o de un dolor (K, 38).⁴⁹ Tal sobre-posición (*Verwindung*) cuenta con la experiencia de la metafísica, y lejos de abandonarla, se mueve en ella y contra ella, en su propio ámbito; en este sentido la re-pite (*Wiederholung*), no de un modo dogmático e inerte, sino reapropiándose de la más oculta posibilidad de su comienzo (*Anfang*). Si, pues, la conciencia representativa (*Vor-stellung*) de la metafísica se ha vuelto desfiguración (*Ver-stellung*) de la verdad ontológica en el "dispositivo/armazón" (*Ge-stell*), el sobreponerse a la técnica, en cuanto consumación de la metafísica, ha de consistir en un remitir a y remitirse de la metafísica, hasta caer en la cuenta de aquella re-ferencia al ser y su verdad, que ha caído en el olvido. Claro está que no para recuperar lo perdido, como quien repara pérdidas, pues el ser mismo, en cuanto a priori histórico/ontológico de manifestación, nunca se hace presente a sí mismo, sino para señalar en la dirección de lo que se sus-trae *sich entzieht* como condición de su ad-venir a presencia. Sólo mediante esta "*Verwindung*" el pensar advierte o toma conciencia de la relatividad de los modos históricos (*An-wesungen*) del advenir a presencia y deja abierta, a la vez, la historia futura de su verdad. En este sentido, como ha notado Vattimo, el sobre-ponerse a la metafísica es afin al planteamiento crítico nietzscheano. "También para él, como para Nietzsche, el pensamiento no tiene ningún objeto propio, si no es el errar incierto de la metafísica; el pensamiento rememora en una actitud que repite y prosigue lo repetido".⁵⁰ Sí. Pero la repetición -conviene advertir- es también réplica, como se aseguraba en *Sein und Zeit* (Suz, 386),⁵¹ y, por tanto, apropiación más originaria del ámbito de la metafísica. La vuelta al fundamento de la metafísica, como se define en

Was ist Metaphysik?, equivale a una re-versión de la misma, que le permite encarar aquello que ésta tenía a sus espaldas y cavar más hondo su fundamento (WM?, 9). No pretende, pues, alcanzar una posición previa a la metafísica sin saltar fuera de su ámbito, sino el re-memorar pensante de su camino, para advertir aquello que la pone en camino y que en su envío (*Schickung*) constituye el suelo posibilitante de su verdad. La historia de este destino (*Ge-schick*) es el *pollajós legómenon* del ser, -por utilizar una expresión de Aristóteles-, que no puede identificarse, al modo hegeliano, en un sentido absoluto, monajós kai aplós, pero sí comprenderse en su esencial pro-veniencia (*Her-kunft*) y por-venir (*An-kunft*). De ahí que el sobreponerse a la metafísica encierre una duplicidad: de un lado, significaba el programa de destrucción de la metafísica, que ya inspiraba a *Sein und Zeit* en su crítica a la estación del cogito cartesiano, como el momento fundante de la modernidad; y del otro, la recuperación de la diferencia ontológica, -el a priori real e histórico, que sostiene la historia de la metafísica-, y que ya no puede contenerse, como en *Sein und Zeit* con una Ontología fundamental. De este modo, a la par que se relativiza e historifica la pretensión absoluta del *logos* de la metafísica, se gana la estructura ontológica posibilitante de la historicidad de su verdad. Ni vuelve, pues, a la mitología, a la saga del ser anterior al discurso objetivo de su sentido, ni se oblitera en Ontología, como discurso omnicompreensivo de su significación y verdad. No va del *logos* al mito, ni del mito al *logos*, sino que se demora en el intermedio, en afinidad con el pensamiento inicial de Parménides y Heráclito, anterior al surgimiento de la Ontología esencialista del platonismo, y en esta demora re-emprende el camino rememorante para otro comienzo (*anderer Anfang*).

No puede concederse otro sentido al sobrepasamiento de la técnica. Como en la metafísica, a cuyo destino pertenece, aquí tampoco se trata de una superación extrínseca, sino de un sobreponerse a y reponerse de la técnica, esto es, del imperialismo del pensamiento calculador, que acabaría afectando, en una medida insospechada e impredecible, las mismas condiciones de la civilización técnica. Piénsase aquí -declara Heidegger en *El final de la Filosofía* -en la posibilidad de que la civilización mundial, que no ha hecho más que comenzar, deje atrás un día la configuración cuyo signo técnico, científico e industrial lleva, como la única medida de una estancia del hombre en el mundo".⁵² La referencia a la "única medida" hace pensar en la necesaria des-absolutización de lo técnico, como el modo exclusivo y excluyente de la presencia. Y es que no se trata de negación sino de un derrocamiento sub-versivo que le niega al *Ge-stell* la pretensión absolutista como "presunto modo único de des-ocultación" (FT, 32). El mismo Heidegger se ha encargado de precisar al respecto que "si acontece un cambio (*Wandel*) en el ser, es decir, ahora en la esencia del *Ge-stell*, ésto no significa, en modo alguno, que la técnica... sea eliminada. Ella no puede ser derrotada ni destruida" (K., 38).

Declaraciones semejantes no escasean en la obra heideggeriana. Más explícitamente aún, si cabe, en *Identität und Differenz* se ha opuesto tanto a la actitud negativista, que pretende rechazarla como "obra del diablo", como a la fatalista por la desconfianza de poder saltar fuera de ella (ID, 33). A esta segunda creencia la califica paradójicamente de "fantástica", porque, en su realismo extremo, toma "lo actual por lo único real", cerrándose a lo posible, como fantástica e ilusoria en su arrogancia sería la opinión opuesta que confía en acabar pura y simplemente con ella. Tales declaraciones dan de lado a toda interpretación del sobre-ponerse a la técnica en términos de una fuga romántica⁵³ hacia atrás o hacia adelante, ya sea hacia el paraíso perdido de una civilización preindustrial o hacia el soñado de un final de la utopía en sentido marcusiano.⁵⁴ Aun sin desconocer la profunda sugestión que el estilo de Heidegger y su profundo sentimiento, romántico, de la naturaleza puedan ejercer en este aspecto, no es aceptable atribuirle una lectura escapista romántica, que contradice, por lo demás, la versión explícita de la *Verwindung*, que no *Ueberwindung*, de la metafísica. Hay que tener en cuenta, por el hecho, que el "dis-positivo armazón" (*Ge-stell*) es también un modo del Acontecimiento des-ocul-tante, una constelación de su destino (*Ge-schick*), que no puede ser dejado atrás o abandonado como si se tratara de un error subjetivo, casual, que pudiera y debiera haber sido evitado. "No hay, pues, ningún demonio de la técnica, sino por el contrario el misterio (*Ge-heimnis*) de su esencia" (FT, 28-9). Se trata, pues, de aprender a mirar, a través de ella, hacia este fondo de su misterio esencial. Como ya se ha indicado, quien ha pasado por la experiencia del peligro en cuanto tal y atravesado su negatividad, alcanza a ver, al filo mismo de su ambigüedad, como en un relámpago (*Blitz*), según la certera metáfora heideggeriana, "el crecimiento de lo salvador". Se diría que el pensar esencial o meditativo se encuentra súbitamente iluminado por este resplandor. Tan sólo él logra ver que, en cuanto modo de des-ocultación, también ella (la técnica), y especialmente ella, por tratarse de una posición objetivista extrema, pre-senta lo entitativo como lo seguro/disponible, desde un fondo de reserva, que en su ad-venir (*an-wesen*) a presencia se sustrae y cuya sustracción es tanto más radical cuanto más cerrada y autosatisfecha sea la autocomprensión de la presencia. En su obliteración dogmática en lo presente-dispuesto denuncia la técnica el vacío de ser, que la habita, la sustracción ontológica que la constituye esencialmente en cuanto modo de des-ocultación. Este fondo es el misterio (*Ge-heimnis*) en que ella misma se da, al que se debe, sin poder apercibirse de ello. En cuanto tal, debe lo que es al esenciar-se (*wesen*) del ser, que en su ad-venir (*an-wesen*) o enviar-se (*sich schicken*) a presencia, mantiene a ésta desde su reserva posibilitante. La conjunción semántica, que establece Heidegger, entre "*wesen*" (desplegarse) "*währen* (durar), *fortwähren* (perdurar) y *gewähren* (otorgar) muestra en los pliegues mismos de la lengua (*Sprache*) el sentido

primicial de la "esencia", no como un núcleo permanente y eterno de ser, al modo platónico, sino como un acto de dispensación, que en su otorgamiento hace perdurar y preservar a lo que posibilita (FT, 31). Lo así otorgado como presencia, -también en la constelación del *Ge-stell*- está vinculado a lo que se otorga, aun cuando no lo sepa, a aquel Acontecimiento de des-ocultación, que requiere y necesita del hombre (*Da-sein*) para su cumplimiento. Como modo, de dar-seo acaecer la verdad, -la verdad del ser-, está el *Ge-stell* asentado en la tensión entre la ocultación/sustrayente (*Verbergung/Entzug*) y la des-ocultación (*Entbergung*). De ahí el carácter ambiguo o jánico del *Ge-stell*. De un lado -señala Heidegger- apunta el "furor del demandar", pero del otro, "acontece en lo otorgante" (FT, 33), a lo que se debe y por lo que perdura en lo que es. Atravesar esta ambigüedad, sin sucumbir al dogmatismo del pensamiento calculador, es lo propio del pensar meditativo, cayendo en la cuenta de que hay la reserva/sustrayente, y que el hombre ha de ser requerido (*gebrauchte*) por ella para que se dé la des-ocultación. Al igual que en la *Verwindung* de la metafísica, se trata aquí de una *Verwindung* del *Ge-stell*, desde y hacia el *Er-eignis* (ID, 29), es decir, en el seno mismo el Acontecer apropiante de la relación ser-hombre (*Sein/Da-sein*). Me refería antes a una sub-versión, que derrocaba el dominio del *Ge-stell*. Esta es la obra del pensar meditativo, en tanto que atiende a la interpelación (*Anspruch*) que le alcanza desde el fondo mismo del peligro. "El peligro es lo salvador -precisa Heidegger- en tanto que trae lo salvador desde su oculta esencia volviénte" (K, 41). Este traer acontece en la acción del pensar meditativo, pues sólo él puede mostrar al *Ge-stell* como "a-versión" (*Ab-kehr*) o extremo apartamiento de la verdad ontológica y preparar así el camino de su "con-versión" (*Ein-kehr*). Mediante esta sub-versión interna, el pensar meditativo invierte la autocomprensión narcisista y absolutista de la técnica y la vuelve y de-vuelve hacia el Acontecer apropiante (*Er-eignis*) de la verdad. Pero no se trata de una iniciativa y empeño del hombre, que éste pudiera atribuirse en exclusiva, pues como advierte Heidegger en otro momento, "no hay algo así como un hombre que fuera sólo hombre únicamente de por sí" (FT, 32). El pensar esencial, a diferencia del calculador, se debe al apremio en que se encuentra ya empeñado por y desde el *Ge-stell*. Se siente embargado por el requerimiento ontológico y busca la correspondencia apropiada a lo que propiciamente le da que pensar. Es, pues, la contra figura de la autonomía del humanismo. No pretende disponer de la verdad del ser, como si fuera su haber propio y exclusivo, sino ser requerido y empleado (*gebrauchte*) en y por el haber del ser, en orden a su manifestación.

En la vuelta (*Kehre*) se abre la posibilidad, según Heidegger, de acceder a una "forma de verdad más originaria". Se diría que, al denunciar el límite interno de la presencia a lo dispuesto/disponible (*Bestand*), el pensar meditativo despeja un nuevo horizonte. Dicho en otros

términos, al descubrir que, como comenta Vattimo, "también la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido, (verla en esta dimensión la despoja de sus pretensiones imaginarias de constituirse en una realidad fuerte, que se puede aceptar como evidente o glorificar como el *ontos* on platónico)",⁵⁵ queda abierto el ámbito de una reencantación poética del mundo. En suma, al relativizar el *Ge-stell* apunta la posibilidad del *Ge-viert*. La interpretación metafísica de la técnica como un modo histórico/ontológico extremo, estrechado en su sentido, de la *poiesis* permite reganar la amplitud significativa del término como alumbramiento en el ente de la verdad del ser. Posibilita así caer en la cuenta de lo que se ha perdido, de la experiencia originaria de la *poiesis*, que era conjuntamente *techne* y poesía. El alcance de la pérdida de esta unidad interna a la *poiesis* puede medirse por la profunda disociación en la edad moderna, entre técnica y arte, acción instrumental y acción expresiva, aunque ambas están determinadas esencialmente por el espíritu de la "vivencia" (*Erlebnis*) o autocerteza del yo (*BzPh*, 131).⁵⁶ El rebajamiento de la experiencia poética o creadora se refleja fidedignamente en su reducción a modos de producción de valor. Industria y estética se emparentan así secretamente en el reparto de sus funciones en cuanto aspectos complementarios del *Ge-stell*. Creo que es propósito heideggeriano superar este hiato interior a la *poiesis*, que hace tan esquizofrénica y, a la vez, paradójicamente, tan consecuente a la cultura moderna. Al contemplar la técnica a esta luz, como modo histórico de alumbramiento de la verdad entitativa en lo presente/disponible, y denunciarla en su límite constitutivo epocal, se abre el acceso hacia otra forma más originaria de alumbramiento, afin con la experiencia del gran arte como irrupción del ser en su verdad. "En otro tiempo se llamaba también *techne* el alumbrar (*hervorbringen*) lo verdadero en lo bello... Lo poético trae lo verdadero en el resplandor de aquello, que Platon llama en el *Pedro to ekphanestaton*, lo que más puramente resplandece" (FT, 34-35).

Qué pueda ser este reencantamiento fabulizador del mundo, que Heidegger encomienda a la obra de la gran arte, en cuanto fundación (*Dichtung*), se deja adivinar en la vuelta (*Kehre*) como la constelación del *Ge-viert*, la cuaternidad, el gran juego del mundo, en el entrecruce de la tierra y cielo, mortales e inmortales en su recíproca co-pertenencia. Este modelo ontológico es, sin duda, de ascendencia mítica, como recuerda Pöggeler,⁵⁷ y en todo caso esta vinculado con la gran poesía de Hölderlin. Con ello viene a reconocer Heidegger que el mundo, en cuanto ámbito "espacio/tiempo" del acaecer de la verdad, no es el sistema cibernético, que define la ciencia/técnica, sino el horizonte mito-lógico de sentido, en que hombre puede fundar su habitar. En la apertura de este horizonte con-vive la labor fundacional del arte (mito) con la inquisitiva y meditativa del pensar (*logos*). Si el *Ge-stell* se caracteriza por el poder compulsivo de ajustamiento objetivista en el todo armazón, el *Ge-viert* representa, en

cambio, el entrelazo de aquellos vértices o radicales, cuya co-pertenencia posibilita el alumbramiento del sentido. Si el *Ge-stell* es el no-mundo (*Un-welt*), por oscurecimiento de la verdad del ser, el *Ge-viert* es el mundo del ser en cuanto mundo habitable por y para el hombre. Significa, por tanto, la constitución ontológica del mundo de la vida (*Lebenswelt*), no desde el hombre solo, sino desde el juego ontológico de los cuatro (*Vierung*) en su fáctico acontecer. La ciencia/Técnica no deja ser a la cosa (*Ding*) en la integridad de su presencia en el mundo de la vida, al reducirla a un mero producto o a mera existencia disponible. La ciencia/técnica niega o deniega su ser a la cosa (VA, 168), en su ceguera por creer haber alcanzado el verdadero y único ser. La verdad, por ejemplo, de la jarra no está dada en su representación como artefacto o instrumento, sino tal como se muestra eficaz y operativamente en las relaciones inherentes al mundo de la vida. En el juego del mundo, la jarra se muestra en su vacío, que toma y retiene (*nehmend und behaltend*) en función del escanciar (*ausgiessen*). Este, a su vez, en el donar (*schenken*) o en el don de lo escanciado (*das Geschenck des Gusses*), -el agua o el vino de la ofrenda-, en que se entrecruzan los cuatro vértices del mundo, -tierra y cielo, mortales e inmortales-, en su recíproco deber-se y confiar-se (VA, 170). El ser de la cosa (*Ding*) consiste en el anillo de esta conjunción. La cosa es porque "reúne (*versammelt*), haciendo acontecer la cuaternidad (*Ge-viert*), su queda (*Weile*) en algo que en cada caso per-dura (*ein je Weiliges*): en esta o en aquella cosa" (VA, 192). La cosa se queda, habita en la cercanía (*Nähe*)⁵⁸ de esta con-junción. Propiamente hablando, es decir, desde el Acontecer apropiante (*Er-eignis*), solo hay mundo (*Welt*), apertura a la verdad del ser, en el juego ontológico de la cuaternidad (*Ge-viert*). Antes me he referido al mundo de la vida, como aquella experiencia originaria, que antecede y posibilita, según Husserl, a cualquier constructo práctico o teórico. La expresión tiene que ser matizada en sentido heideggeriano, pues en verdad, el mundo de la vida lo es del ser, y sólo en tanto que en él se anilla la verdad de la cosa, en cuanto tal, es también el lugar apropiado de vecindad del hombre. Al igual que ya *Sein und Zeit* significa una profundización del mundo de la vida husserliano en una dimensión ontológico/existencial, la meditación del segundo Heidegger revierte ésta y la desenvuelve en el nivel más originario del Acontecer (*Er-eignis*) entre hombre y ser. La perspectiva intersubjetiva trascendental se encuentra desfondada y abierta lo que se escondía y hurtaba a la conciencia metafísica. No es, por tanto, el mundo que abre y en el que existe el hombre, sino, más radicalmente, aquel en el que ek-siste por y desde la apertura (*Offenheit*) del ser en su verdad.

¿Cómo hallar la relación adecuada entre el *Ge-stell*, al que en algún momento califica Heidegger de *Un-welt* (VA, 97), literalmente "in-mundo", en el sentido ontológico de des-potenciado de la verdad del ser -, y el mundo (*Welt*) del *Ge-viert*?. ¿Se trata realmente de una exclusión?.

¿Pero no se ha hablado antes, no de una superación (*Ueberwindung*), sino de una sobre-ponerse y re-ponerse (*Verwindung des Ge-stells*) de la técnica?. Es esta, sin duda, una de las aporias fundamentales del pensamiento heideggeriano. La indicación de que la técnica no es la única medida nos lleva a pensar que el *Ge-viert* no es propuesto como una alternativa excluyente y sub-secuente al *Ge-stell*, sino como su anverso complementario, en tanto que con-verso desde la a-versión del *Ge-stell*. Por otra parte, la vuelta (*Kehre*) indica que no se trata de pro-seguir hacia una nueva constelación, puesto que el *Ge-stell* representa ya la extrema posición del apartamiento, sino de un retroscender rememorante, a redrotiempo, como hubiera dicho Unamuno, desde y en el *Ge-stell* hacia su otra cara oculta, en que se le oculta la comprensión adecuada de si mismo. No hay, pues, sucesividad histórico/ontológica entre *Ge-stell* y *Ge-viert* sino con-vivencia. Muy taxativamente ha declarado Heidegger al respecto que "en el destino del ser nunca se da un mero "uno tras otro" (*nacheinander*: ahora *Ge-stell*; luego mundo y cosa, sino el correspondiente pasar conjunto y la simultaneidad de lo originario y lo tardío (VA, 183). Al relativizar el *Ge-stell* -decía antes-apunta la posibilidad del *Ge-viert*. Creo que este es el sentido de que el *Ge-stell* (dispositivo/armazón) sea pre-ludio (*Vorspiel*) del *Ereignis* (ID, 29) o pre-forma figuración (*Vor-form*), tal como se recoge, por lo demás, en las metáforas del relámpago (*Aufblitz*), o el guiño (*Wink*), que dejan entrever lo otro de sí. Como ha escrito Felix Duque, "se trata de pensar dos modos de lo Mismo... El *Ge-stell* es, en efecto, preludio del *Ereignis*. Pero no porque éste sea un Acontecimiento que vaya a venir después..., sino al modo en que lo es la obertura".⁵⁹ Sin admitir con ello la indiferenciación de ambas caras, porque son los mismo (*Selbe*), sin ser lo igual (*Gleiche*), en cuanto pertenecen a lo Mismo, habría que admitir la posibilidad de su con-vivencia. ¿Se trata acaso de una antítesis trágica en el seno del ser?, ¿o tal vez de la tensión inmanente a la vuelta misma (*Kehre*), en tanto que vuelve, re-vuelve (invierte) y de-vuelve el *Ge-stell* al *Er-eignis*, en el que acontece, como una forma de *Ent-eignis* o des-apropiación?. Creo que esta última posibilidad es más acorde con el pensamiento heideggeriano. Sin duda, como advierte Michel Haar, "el vínculo interno de simultaneidad que Heidegger establece las más de las veces entre el pensamiento de la esencia de la técnica y la vuelta (*tournant*) permanece en muchos aspectos enigmático".⁶⁰ ¿Cómo podría ser de otro modo para un pensar pre-parador (*Vorbereiter*), que balbucea apenas y presiente, trantando de orientarse en la noche del mundo?. ¿Cómo pensar sin barruntos desde el seno mismo de la tiniebla, de donde ha de esperarse la aurora?. En este sentido, sólo pueden esperarse balbuceos. La filosofía, no tiene ningún don profético, tampoco la de Heidegger, sino la espera confiada (*Warten*) a partir de la mirada en lo que es (*Einblick in das was, ist*).

En la entrevista con *Der Spiegel*, en una hora de recuento y rigor, a la pregunta constrictiva de su interpelante de cómo se armoniza esto, "Técnica planetaria y patria", responde Heidegger: "Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica" (Sp, 77). Se indica, pues, una dirección, pero falta el trazo del camino, que en todo caso no puede pasar de ser un mero sendero (*Feldweg*). En "*Hebel, Der Hausfreund*", este camino da sus primeros pasos. Ante la ingente problematicidad (*Fragwürdigkeit*) del mundo técnico, se lamenta Heidegger que nos falte "el amigo del hogar, que pudiera retro-guardar (*zurückbergen*) la calculabilidad y técnica de la naturaleza en el misterio abierto de una naturalidad de la naturaleza experimentada de nuevo" (HH, 24).⁶¹ Esta naturaleza natural, como una reduplicación intensiva, apunta, como precisa páginas antes, hacia la *physis* griega, (H, 21-22), en cuanto alumbramiento de verdad; y tiene que ver, sin duda, con la obra del gran arte (*Kunst/Dichtung*) y el pensamiento esencial de fundar una morada habitable, esto es, de abrir un mundo con sentido. No se trata, pues, de una exclusión, sino de una integración, poniendo la naturaleza calculable a buen recaudo en el seno de otra naturaleza nutricia y sustentadora, la verdad ontológica, en cuya vecindad (*Nähe*) pueda habitar el hombre. La propuesta coincide con la retro-versión e in-mersión del *Ge-stell* en el *Ge-viert*, su recaudo en el mundo de la vida, en una nueva fundación (*Dichtung*) de sentido, abierta a una experiencia más originaria de la verdad. El amigo del hogar, esto es del habitar, se inclina de la misma manera y fuerza hacia el universo técnicamente explotado y hacia el mundo en cuanto casa de una habitar más originario (H, 24). El "*Ge-stell*" es pre-ludio y pre-figuración del "*Ge-viert*", no sólo como su negativo, en el que ya se insinúan, aunque de modo invertido, sus propios rasgos, sino en cuanto su preparación, al modo como el pensamiento científico/técnico, liberado de su dogmatismo favorece un modo más libre, esto es, más lúdico y creativo, de relación con las cosas en el mundo de la vida. Hay, pues, que acoger lo uno y lo otro, el *Un-welt* del *Ge-stell*, ya reconocido y confeso en su unilateralidad y extravío, y el *Welt* del *Ge-viert*, y recoger guardando el uno en el otro, en una experiencia del habitar. Pero esto significa, no sólo limitar la técnica en sus pretensiones sino, a la vez, preservar aquellas posibilidades, abiertas en el mundo técnico, que pueden ser reinvestidas en orden al mundo del sentido. En este respecto ha hecho notar Pöggeler cómo ciencia y técnica, mas allá del aspecto negativo del des-arraigo, pueden brindar posibilidades para un futuro humano solidario.⁶² Pero estas posibilidades necesitan ser re-conducidas o recogidas en el buen recaudo del habitar.

¿Supone este planteamiento, aquí apenas apuntado y balbuciente, una aproximación a la postura humanista? ¿No se trata, al cabo, de una reorientación ética del mundo técnico en orden a hacerlo habitable?... Pero el sentido de este habitar, no lo puede otorgar la ética de la auto-determinación (*Selbst-bestimmung*), ni siquiera poniendo la explotación de la naturaleza bajo la ley (*Gesetz*) del género, como exigía Kant, sino que ha de venir de una nueva relación fundada en el *nomos* de la naturaleza (*physis*), como ámbito de lo indemne y de lo posible. No es cuestión, por tanto, de im-poner medida desde la auto-conciencia humana, sino de tomar la medida de lo que por ser in-demne es también el único sustento de salud. En vez de hacer prevalecer una voluntad ordenadora, que cree poder tenerlo todo a su disposición, como señor del ser (*Herr des Seyns*), se precisa saber renunciar a la misma voluntad, incluso en su forma ética humanista, o más precisamente, en su misma forma humanista, que encierra la posibilidad del autoengaño radical. A esta nueva actitud de renuncia, gemela del pensamiento esencial, la ha llamado Heidegger, apropiándose de un término de la tradición mística, "serenidad" (*Gelassenheit*): "un no querer radical para poder acceder a la esencia del pensar que buscamos y que no es querer, sino sobria y paciente serenidad":

"- Pero qué diablos tengo que hacer?

- No tenemos que hacer nada, sino esperar.

- Mal consuelo.

- No tenemos que esperar consuelo, bueno o malo; y eso es lo que hacemos cuando nos sumimos en la desolación.

- Entonces, ¿qué hemos de esperar?. ¿Y dónde hemos de esperar?.

A este punto no voy a saber donde estoy ni quien soy.

- Eso ninguno de nosotros lo sabe, desde el momento en que dejamos de autoengañarnos" (G.).⁶³

Pero si es posible renunciar es porque la voluntad de poder no tiene la última palabra; o dicho en otros términos, porque no ha dañado, en si mismo, el misterio (*Ge-heimnis*) en que se dispensa la verdad. "Para que haya simultaneidad del *Ge-stell* y del *Er-eignis* (*Ge-viert*), del pensamiento calculador y del pensamiento del ser, ¿no es preciso -se pregunta Michel Haar- que el doble visaje del Jano bifronte repose sobre un solo y único busto, -o zócalo- como se quiera?. ¿Para no concluir con una impensable escisión en el ser no es preciso admitir que su dimensión indemne, aquella que vuelve, no ha sido herida ni por la errancia de la metafísica ni por la penuria final?"⁶⁴... Si. Me atrevo a pensar con él que Heidegger no es un pensador trágico, precisamente por no haberse ahorrado la experiencia de atravesar el nihilismo. Pero tampoco puede dar abrigo a ninguna esperanza, porque la historia sigue abierta, en su

ambigüedad, a la doble posibilidad, de la insistencia en el *Ge-stell* como *Ab-kehr* o de la vuelta (*Kehre*) como *Ein-kehr* hacia "otro comienzo" (*anderer Anfang*). En el peligro, está, pues, lo salvador. Pero lo que salva ha de ser lo in-demne, que se pre-serva en la noche y devastación del mundo. A mi juicio, éste es el sentido de la enigmática declaración a *Der Spiegel*: "Sólo un dios puede salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso" (Sp., 71-72) ¿Hay acaso que esperar (*warten*) una nueva revelación? ¿La nostalgia y penuria del "dios ausente" prepara el camino del "dios del porvenir"?... Pero conviene no olvidar que, según Heidegger, más antiguo y originario que el dios es lo sagrado, *das Heilige*, lo único que, por ser in-demne, cura y preserva la salud. A esta experiencia de lo sagrado del ser, como lo salutífero de y para el hombre, apunta un pensamiento, que al término de su aventura, se ha quedado sin palabra. Pero el silencio habla. "El silencio corresponde a la inaudible llamada de la calma (*Stille*) del Decir apropiador-mostrante" (UzS.).⁶⁵

Notes

1. K. REINHARD, "Aischylos als Regisseur und Theologe", apud C. GARCIA GUAL, *Prometeo: Mito y Tragedia*, Hyperion, Madrid, 1979, pág. 193.
2. Traducción de Luis GIL, *Sófocles: Antígona, Edipo rey y Electra*, Labor, Barcelona, 1984, págs. 35-36.
3. Arnold GEHLEN, *Der Mensch*, Athenäum, Frankfurt, 1966, cap. 3, págs. 31-40.
4. José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1970, tomo V, pág. 342.
5. PLATON, *Protágoras*, 321c2.
6. Este es el antecedente más lejano y prestigioso de la doble racionalidad, técnica y comunicativa, desarrollada por J. HABERMAS, aunque nunca se acoge a esta fórmula. También SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, Alber, Friburgo, 1986, págs. 25-27.
7. M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962.
8. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen, 1935.
9. Cfr a este respecto la interpretación de Paul RICOEUR del concepto de *mimesis* en *La Metáfora viva*, Europa, Madrid, 1980, págs. 62-69.
10. Félix DUQUE, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986, págs. 246 ss.
11. H. SCHELSKY, *El hombre en la civilización científica*, Sur, Buenos Aires, 1967, pág. 13.
12. Sobre la conexión ciencia y técnica puede verse el ensayo de M. HEIDEGGER, "Die Zeit des Weltbildes" en *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1963, págs. 70-77.
13. Apud H. SCHELSKY, *op. cit.*, pág. 16.
14. Como señala E. KETTERING, *Herstand, Gegenstand y Bestand* designan tres fases metafísicas en la relación del hombre con el ser, *Die Nähe, Das Denken Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1987, pág. 240.
15. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957.

16. Prefiero esta versión a la de "estructura de emplazamiento" propuesta por Félix DUQUE. Tales como ex-poner, re-poner, com-poner, de-poner, im-poner... in-herentes al poner (setzen).
17. Tales como ex-poner, re-poner, com-poner, de-poner, im-poner... in-herentes al poner (setzen).
18. John LOSCERBO, *Being and Technology*, Phaenomenologica, 83, Nijhoff, La Haya, 1981, pág. 146. Cf. También G. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 126.
19. Karl Otto APEL, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, tomo II, pág. 26.
20. M. HEIDEGGER, "Überwindung der Metaphysik" en Neske, Pfullingen, 1954.
21. M. HEIDEGGER, "El final de la filosofía y la tarea del pensar" en *Kierkegaard vivo*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pág. 135.
22. M. HEIDEGGER, *Brief Über den Humanismus*, ed. bilingüe de Roger Munier, *Lettre sur l'Humanisme*, Aubier, Paris, 1957.
23. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Neske, Pfullingen, 1957.
24. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Francfort, 1965.
25. G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften*, ed Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960, tomo IV, págs. 483-4.
26. E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede, B XVIII, ed Meiner, Hamburgo, 1956, pág. 21.
28. G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg, 1952, pág. 559, trad. de W. Rocas, FCE, México, 1966, pág. 469.
28. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, pág. 34.
29. Cfr mi trabajo "La Reducción antropológica de la Teología" en *Convicción de fe y crítica racional*, Sigueme, Salamanca, 1973, págs. 135-223.
30. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1961.
31. Cfr mi trabajo "El fundamento de la metafísica en Leibniz" en *Anales del Seminario de Metafísica*, Madrid, 1966, págs. 75-105.
32. G. W. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, 399.
33. *Idem*, 399-400, trad. de Rocas, *op. cit.*, 331.
34. E. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Meiner, Hamburgo, 1956, pr. 84, págs. 303-5.
35. Fundamentalmente en Nietzsche, pero también, en alguna medida, en la obra de O. SPENGLER, *Der Mensch und die Technik* Munich, Becksche, 1932, en la que desarrolla el sentido de la técnica a partir de la lucha por la existencia (cfr especialmente pp 7 y 18; y de E. JUNGER, *Der Arbeiter*, Hanseatische Verl. Hamburgo, 1932, págs. 149-194.
36. H. SECHLSKY, *op. cit.*, pág. 18.
37. Sobre el doble sentido subjetivo y objetivo de la penuria (*Not*), cfr. John LOSCERBO, *op. cit.*, 109.
38. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, Seix-Barral, Barcelona, 1969, especialmente cap. 6, págs. 171-196. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 67.
39. G. VATTIMO, *op. cit.*, pág. 35.
40. H. SHELISKY, *op. cit.*, pág. 18.
41. Mario RUGGENINI, *Il Soggetto e la Tecnica*, Buzoni, pág. 289.
42. M. HEIDEGGER, Entrevista del Spiegel en *La autoconfirmación de la Universidad Alemana y otros escritos*, trad. y estudio preliminar de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pág. 70.
43. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 315.
44. G. SEUBOLD, *op. cit.*, pág. 299.
45. M. HEIDEGGER, *Die Kehre in Die Technik und die Kehre*, *op. cit.*
46. Michel HAAR, "Le tournant de la destresse" en Martin Heidegger. *Cahiers De l'Herne*, Paris, 1983, pág. 325.
47. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 290.
48. *Idem*, pág. 298.

49. Sobre la idea de *Kehre* puede verse John LOCERBO, *op. cit.*, pág. 256. M. RUGGENINI, *op. cit.*, pág. 319, E. KETERING, *op. cit.*, págs. 246-247 y Gunter SEUBOLD, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik* Alber, Freiburg, 1986, cap. XI y O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, págs. 236-267.
50. La sugerencia es de G. VATTIMO, *op. cit.*, págs. 40 y 152.
51. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1941.
52. M. HEIDEGGER, *El final de la filosofía...*, *op. cit.*, 137.
53. Otto PÖEGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Pfullingen, 1963, pág. 237.
54. H. MARCUSE, *El final de la utopía*. Ariel, Barcelona, 1968, págs. 7-18.
55. G. VATTIMO, *op. cit.*, pág. 32.
56. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 65, Klostermann, Frankfurt, 1989.
57. O. PÖGGELER, *op. cit.*, pág. 248.
58. Sobre la idea de "Nähe" (cercanía) como núcleo condensador del pensamiento heideggeriano puede verse el excelente trabajo de Emil KETTERING del mismo nombre, ya citado.
59. Félix DUQUE, "Ciencia y Técnica en Heidegger" en *Los Confines de la Modernidad*, Granica. Barcelona, 1988, pág. 200.
60. M. HAAR, *art. cit.*, pág. 327.
61. M. HEIDEGGER, *Hebel, der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1985.
62. Otto PÖEGGELER, "Wächst das Rettende auch? Heideggers letzte Wege" en *Kunst und Technik*, herausgegeben von W. Biemel y F. W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt, 1989, págs. 15 y 23.
63. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1988. Sobre la actitud de *Gelassenheit* puede verse E. KETTERING, *op. cit.*, págs. 249-257; G. SEUBOLD, *op. cit.*, 319-323; W. SCHIRMAHCER, *Technik und Gelassenheit*, Alber, Freiburg, 1983, págs. 70-93.
64. M. HAAR, *art. cit.*, pág. 327.
65. M. HEIDEGGER, *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann Serbal, Barcelona, 1987, pág. 237.